

Izabela Trzcińska

## PRAWOSŁAWIE. O TRUDNEJ ETYCE CZASÓW OSTATECZNYCH

„Jest sprawą oczywistą, że prawosławie nie zna etyki autonomicznej, stanowiącej przede wszystkim domenę i swoisty dar duchowy protestantyzmu. Etyka dla prawosławia ma charakter religijny, jest obrazem zbawienia duszy, ukazywanym w sposób religijno-ascetyczny (...), prawosławny ideał jest nie tyle etyczny, co religijno-estetyczny: wizja »duchowego piękna« wymaga »duchowego artyzmu«, twórczego natchnienia. To ostatnie staje się udziałem nielicznych, a większość zadowala się moralnością, która pozbawiona jest smaku dziejowego, nie daje natchnienia, a jedynie sankcję dyscyplinarną”<sup>1</sup>.

Ten obszerny cytat z rozdziału poświęconego prawosławnej etyce z *Prawosławia* Sergiusza Bułgakowa uświadamia, jak odmienna, a jednocześnie kontrowersyjna może być kwestia etyki prawosławnej. Zresztą przywołany autor nie tylko, o czym dobitnie świadczą jego słowa, zdaje sobie z tego faktu sprawę, ale zależy mu na podkreśleniu tej odrębności.

Tymczasem Mikołaj Łoski w podsumowaniu swojej *Historii filozofii rosyjskiej* stwierdza, że „Zgodnie z powszechną opinią filozofia rosyjska zajmuje się przede wszystkim problemami etyki”<sup>2</sup>. Wprawdzie Łoski podkreśla, że w filozofii rosyjskiej reprezentowane były wszystkie dyscypliny tej nauki, jednak kwestia etyki, a zwłaszcza silnie zaakcentowany personalizm etyczny pozostaje tutaj jednym z niekwestionowanych i wiodących tematów<sup>3</sup>. W filozofii rosyjskiej dosyć powszechne wydaje się też przekonanie, reprezentowane m.in. przez Włodzimierza Sołowjowa, że cele etyki mają zawsze charakter religijny<sup>4</sup>. Wobec takiej rozbieżności zdań może więc wydawać się konieczne zwrócenie

---

<sup>1</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok–Warszawa 1992, s. 170 i 172.

<sup>2</sup> M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 453.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 455, gdzie Łoski wymienia ważniejszych filozofów rosyjskich uznających istotne znaczenie etyki.

uwagi na początki etyki i jej miejsce w doktrynie wschodniego chrześcijaństwa. Jednakże, jak się okazuje, taka postawa zamiast wyjaśniać rozpatrywane zagadnienie, wywołuje nowe wątpliwości i pytania.

Wynika to stąd, że jeżeli temat etyki prawosławnej potraktować historycznie, to trzeba przyznać, że w całej tradycji prawosławnej rzeczywiście powstało stosunkowo niewiele dzieł poświęconych etyce jako takiej i pojawiły się one stosunkowo późno. Wprawdzie korzeni prawosławnej teologii moralnej należy szukać jeszcze w starożytności, jednakże w całej schedzie wschodniego chrześcijaństwa, i to zarówno greckiego, jak i słowiańskiego, można znaleźć nieliczne dzieła poświęcone wyłącznie tematyce etycznej<sup>5</sup>. Prawosławna teologia moralna ujęta w pewien system pojawia się dopiero od XIX wieku. Zresztą wiele dzieł, które wówczas powstały, w wyraźny sposób nawiązuje do postulatów ówczesnej etyki protestanckiej, a prezentowane w nich poglądy nie tyle wynikają z ducha samego prawosławia, ile stanowią próbę nadrobienia dostrzeżonego wówczas braku w prawosławnym piśmiennictwie. Co więcej, prace te rzadko osiągały rzetelny poziom intelektualny i zazwyczaj nie przenikały poza zamknięte środowiska duchownych seminariów<sup>6</sup>. Wprawdzie fenomen nauk Teofana Rekluza<sup>7</sup>, a także wielki nawrót do fascynacji myślą patrystyczną<sup>8</sup>, które także pojawiają się w XIX wieku, mogą świadczyć o rozwoju autonomicznej refleksji o charakterze etycznym w prawosławiu, jednakże już pobieżna analiza tej problematyki musi wskazać wyrazistą odrębność tej dyscypliny w kręgu chrześcijaństwa wschodniego w porównaniu z kręgiem zachodnim. Wobec takiego stanu rzeczy można by oczywiście przyznać, że etyka odgrywała znikomą rolę w duchowości wschodniego chrześcijaństwa i jej specyfika pozostaje słabo zaznaczona, toteż można ją rozpatrywać jedynie w kontekście dominujących systemów etyki katolickiej czy protestanckiej. Jednakże czy przyjęcie takiego poglądu rozwiąże interesujący nas problem? Ze zrozumiałych względów prawosławie odczytywane z takiej perspektywy nie tylko nie zyskuje korzystnej oceny, ale też pozostaje niezrozumiałe i na swój sposób wyobcowane.

Dla badacza prawosławia, który został uformowany przez wzorce kultury zachodniej, pierwszym trudnym do pokonania progiem może okazać się sam

<sup>4</sup> Por. np.: „Ostatecznym zadaniem moralności indywidualnej i społecznej jest to, aby Chrystus – w którym mieszka cieleśnie cała pełnia Bóstwa – przemienił na swój obraz i podobieństwo wszystkich i wszystko. Każdy z nas może i powinien współdziałać w osiągnięciu tego celu, odciśkając obraz Chrystusa na swoich osobistych i społecznych poczynaniach”, W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia* [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 120.

<sup>5</sup> Zwięzły zarys historii rosyjskiej teologii moralnej podaje J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 253–294. Na temat charakteru prawosławnej moralistyki por. także M.B. Kruszyłowicz, *Współczesna myśl prawosławia rosyjskiego w aspekcie ekumenicznym* [w:] „Roczniki Teol. Kan.” 16 (1969), z. 3, s. 49–63.

<sup>6</sup> Na temat historii XIX-wiecznej teologii moralnej w prawosławiu, najważniejszych ówczesnych autorów i publikacji oraz wpływów protestantyzmu, por. J. Pryszmont, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979, s. 20–25; por. także *idem, Historia teologii moralnej*, s. 280–283.

<sup>7</sup> J. Pryszmont, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia...; św. Teofan Rekluz, Droga do zbawienia*, przeł. P. Nikolski, Tyniec-Kraków 2002.

<sup>8</sup> J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, s. 284–295.

język wschodniochrześcijańskich pism teologicznych nasycony obrazową symboliką, pełen niejasnych już dziś skojarzeń i intuicji. Jednym z najważniejszych przykładów mogą być w tym przypadku dzieła Pseudo-Dionizego, u którego oczywiście trudno się doszukać systematycznego wykładu etyki, za to w jego pismach znajdujemy jeden z najpiękniejszych w neoplatonizmie wykład idei Dobra<sup>9</sup>. Trzeba też uwzględnić olbrzymi wpływ, jaki dzieła Pseudo-Dionizego wywarły na fundamentalną dla prawosławia koncepcję przeobóstwienia, a więc transformacji człowieka. Musimy uznać, że i tutaj można odnaleźć odniesienia do problematyki etycznej, mimo że dziś w większości mogą one okazać się nieczytelne.

W literaturze wschodniochrześcijańskiej same opisy etycznych wzorców także mają hermetyczny i zawiły charakter. Czasami spotykamy drugą skrajność – wskazówki autorów, zwłaszcza kręgu monastycznego, pozostają tak lakoniczne i zdawkowe, że trudno docenić rzeczywistą wagę przekazanych zaleceń. Ponadto teksty źródłowe związane z omawianą problematyką są zazwyczaj napisane językiem bardzo zaangażowanym, żeby nie rzec apologetycznym, co oczywiście nie ułatwia ich opracowania zgodnego z duchem obiektywizmu. Zwraca też uwagę (nie tylko zresztą w odniesieniu do problematyki etycznej) specyficzna wschodniochrześcijańska egzegeza biblijna – z jednej strony bardzo metafizyczna, a więc pozostawiająca mało miejsca na kwestię moralności, a jednocześnie czasem zdumiewająco dosłowna. Większość teologów posługujących się alegorezą podkreślała, że najistotniejszym elementem tego sposobu interpretacji jest sens moralny, który zresztą zazwyczaj pozostawał mocno związany ze znaczeniami kosmogonicznymi i antropologicznymi. Dzięki takiemu odczytaniu właściwie cały tekst Pisma Świętego stawał się traktatem etycznym<sup>10</sup>.

W niniejszym tekście chciałabym zająć się nie tyle historią prawosławnej etyki, ile raczej wskazać na podstawowe jej cechy i odmienności względem, przede wszystkim, systemów rozpowszechnionych w kulturze zachodniej. Postaram się wskazać na genezę tych swoistych cech, a także ich przełożenie na społeczne funkcjonowanie opisywanych idei etycznych w świecie prawosławnym. Problemami, jakie postaram się rozwinąć przede wszystkim, będą: związek idei piękna z etyką, rola monastycznego indywidualizmu, kwestia eschatologizacji dziejów, a także ambiwalencja najistotniejszych pojęć budujących system prawosławnej etyki. Zaproponowane ujęcie ma na celu ukazanie zasadniczych odmienności etyki prawosławnej w kontekście określonych uwarunkowań cywilizacyjnych. Takie odczytanie ideałów etycznych ujawnia także swoistość prawosławnej systematyzacji tej dyscypliny (a może raczej zdumiewającą tendencję do niesystematyzowania tejże), a jednocześnie specyfikę całej wschodniochrześcijańskiej wizji człowieka. W niniejszym artykule zajęłam się przede wszystkim środowiskiem rosyjskim, które uznałam za reprezentatywne

<sup>9</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 1–7 [w:] *idem, Pisma teologiczne*, t. 1, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 77–83.

<sup>10</sup> O znaczeniach moralnych w egzegezie alegorycznej wielokrotnie wspomina m.in. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Danté*, Paris 1987.

dla prawosławia ze względu na jego istotne znaczenie także dla historii Europy. Chcę jednak zaznaczyć, że prawosławie to wiele autonomicznych Kościołów, w których interpretacja rosyjska nie zawsze musi mieć zasadnicze znaczenie. Starałam się natomiast możliwie szeroko uwzględnić źródła starożytne, jak również bizantyńskie, omawianych koncepcji.

W świecie prawosławnym pojęcie tradycji odgrywa bardzo istotną rolę. Tradycja ta narodziła się w starożytności, ale w prawosławiu te początki stały się swoistym kanonem, którego niezmiennosc jest jedną z cech charakterystycznych całego wschodniego chrześcijaństwa. Toteż i źródeł rozumienia etyki należy szukać w starożytności. Starożytna chrześcijańska idea „człowieka doskonałego” została w dużej mierze uformowana pod wpływem myśli antycznej. Jednakże istotna dla niej wizja Piękna, współtworząca wraz z ideą Dobra takiego właśnie człowieka, przeszła wiele metamorfoz, zwłaszcza w prawosławiu słowiańskim, gdzie główne wątki starożytne, aczkolwiek przechowane z pietyzmem, doczekały się zaskakującej reinterpretacji. Wierność wobec tradycji okazała się w tym przypadku twórczym przetworzeniem wątków, które w obliczu nowych wyzwań dziejowych przyjmowały nieoczekiwane znaczenia.

Według Ojców Kościoła wschodniego natura ludzka jest bytem doskonałym i wyjątkowym<sup>11</sup>. To stwierdzenie może dzisiaj szokować nadmierną naiwnością. Starożytni autorzy są zgodni, że tej natury nie da się poprawić ani ulepszyć, pozostaje ona celem samym w sobie, najpełniejszym urzeczywistnieniem, jakie człowiek może osiągnąć. Nie mogą jej zniszczyć grzech ani śmierć, które jedynie zaciemniają pierwotny obraz jej doskonałości. Dlatego też powrót do początków nie jest niczym innym jak powrotem do pierwotnej natury. Ten niezwykły optymizm antropologii Ojców idzie jednak w parze z wielką dawką ascetycznego radykalizmu. Natura ludzka została bowiem stworzona jako doskonała, ale upadek sprawił, że bardzo trudny jest powrót do tego idealnego stanu wyjściowego.

Według pisarzy chrześcijańskich, miarą tej doskonałości pozostaje pierwotny stan Adama na początku stworzenia. Wprawdzie na skutek grzechu pierwszy człowiek utracił swoją godność, ale dzięki Wcieleniu Chrystusa uzyskanie utraconej doskonałości znowu stało się możliwe. Pisał o tym Grzegorz z Nyssy w dziele *O doskonałości*: „Przyjął [Chrystus] postać równą twojej, abyś dzięki Niemu mógł być znów ukształtowany na obraz pierwotnego piękna i byś w ten sposób stał się tym, czym byłeś na początku”<sup>12</sup>. Zwróćmy uwagę, że w opisywanej transformacji kluczową rolę odgrywa pojęcie piękna. Trzeba pamiętać, że w antyku grecko-rzymskim piękno nie miało jedynie znaczenia estetycznego, ale wiązało się z koncepcją dobra, czego najlepszym wyrazem stała się koncepcja *kalogakagatii*. Od starożytności możemy też obserwować w świecie chrześcijańskim znamienne przemianę: o ile na Zachodzie ranga idei dobra nie-

<sup>11</sup> Przegląd starożytnych koncepcji natury ludzkiej daje N. Widok, *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001, s. 107–171 (tu także wybór bibliografii).

<sup>12</sup> Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości*, 49 [w:] *idem, O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, przeł. i opr. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 75.

ustannie wzrasta, a piękno stopniowo staje się kategorią wyłącznie estetyczną, o tyle na Wschodzie obserwujemy stały wzrost znaczenia pojęcia piękna, które staje się jednym z podstawowych pojęć teologicznych, co więcej, według niektórych teologów, odnosi się bardziej do boskiej sfery niż jakiekolwiek inne kategoriaficzne pojęcie, a nawet może być uważane za jedyną próbę spotkania apofatycznie rozumianej Transcendencji w pełnym uwarunkowań porządku tego świata<sup>13</sup>. Jeżeli dodamy do tego niezwykle wysoką pozycję metafizyczną sztuki wschodniego chrześcijaństwa, zyskamy obraz pojęcia, którego metafizyczne znaczenie bardzo trudno przełożyć na system pojęć zachodnich.

Jednym z ważniejszych problemów pojawiających się we wschodniochrześcijańskiej egzegezie upadku Adama jest także kwestia „błogosławionej winy” (*felix culpa*)<sup>14</sup>. Wiąże się ona z przekonaniem, że rajski upadek człowieka był bezpośrednią przyczyną Wcielenia Chrystusa, do którego inaczej by nie doszło. Tym samym powołanie człowieka pozostaje to samo, co w pierwotnym zamyśle Boga, tyle tylko, że bardziej oddala się w czasie. Bezpośrednim i objawionym wzorem Piękna staje się w tym przypadku sam Jezus Chrystus, który jako Nowy Adam otwiera powtórnie proces zbawienia świata. W prawosławiu idea naśladowania Chrystusa, bliska duchowości zachodniej i znacząca z punktu widzenia koncepcji etycznych, zyskała tym samym zupełnie inny wydźwięk, gdyż sens moralny w odczytaniu Pisma był tu generowany w kontekście, jak uważano, mistycznego charakteru wskazówek biblijnych<sup>15</sup>.

Trzeba podkreślić, że grecka idea pięknej i doskonałej natury ludzkiej przeszła w prawosławiu słowiańskim szczególnie znamienne i swoistą przemianę. Wprawdzie tradycja patrystyczna zostaje zachowana, ale oryginalna ruska duchowość wypowiada się w tej kwestii w jakże osobliwy sposób. Przede wszystkim podkreślona zostaje znikomość stworzenia, jego ułomność i wyjątkowo

---

<sup>13</sup> Por. I. Trzcińska, *Piękno w myśli wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej* [w:] *The Peculiarity of Man*, t. 7, Warszawa-Kielce 2002, s. 193–201.

<sup>14</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 118, 121. Problem błogosławionej winy wydaje się szczególnie ważny w Rosji, T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dębska, Warszawa 2000, s. 306–307.

<sup>15</sup> O kwestii znaczenia naśladowania Chrystusa w chrześcijaństwie wschodnim por. m.in. *Dialog o życiu wewnętrznym* Maksyma Wyznawcy, w którym Starzec tłumaczy Bratu, iż należy przestrzegać wszystkich przykazań stanowiących jedność:

„Brat: Kto może, Ojcie, wypełnić wszystkie przykazania, które są tak liczne?

Starzec: Kto naśladuje Pana i idzie za Nim.

Brat: Kto może naśladować Pana? Pan bowiem był Bogiem, chociaż stał się człowiekiem. Ja zaś jestem grzesznym człowiekiem, podlegającym niezliczonym pokusom i namiętnościom. Jakże mogą naśladować Pana?

Starzec: Nikt, kto jest oddany rzeczom ziemskim, nie jest zdolny naśladować Pana, lecz tylko ci, którzy z własnej woli mówią: Oto opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą. Tylko ci otrzymują moc, aby Go naśladować i wszystkie przykazania wypełnić”, Maksym Wyznawca, *Dialog o życiu wewnętrznym*, 3 [w:] *idem, Dzieła*, przeł. ks. A. Warkotsch, Poznań (1980), s. 254. Zwróćmy uwagę, że w teologii rosyjskiej temat naśladowania powraca dosyć często, por. W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 138–146; T. Špidlik, *op.cit.*, s. 53–56; P. Nadolski, *Wprowadzenie* [w:] *św. Teofan Rekluz, op.cit.*, s. 28–32 (dotyczy sporu wokół krytyki *Naśladowania Chrystusa* Tomasza à Kempis).

trudne początki, a także konieczność nieustannego przekraczania natury<sup>16</sup>. Taki stan rzeczy w pewnym sensie determinuje całą stworzoną rzeczywistość, która wydaje się kulawa, niepewna i chora. W tym przypadku nie może być mowy o radykalnej kuracji, pozostaje jedynie nadzieja, że w czasach ostatecznych pojawi się jakaś totalna transformacja, która ujawni lub doda nieznany i nieobecny wcześniej sens do ludzkiego istnienia. Wtedy też objawi się dopiero jego ostateczny cel, którym jest transcendentne Piękno, jak chciał tego cytowany na początku Bułgakow. Jednakże tak rozumiany kres i spełnienie dziejów leżą daleko poza granicami wytyczonymi przez postulaty etyczne, które mogą jedynie odnosić się do tego świata w jego niedoskonałej, upośledzonej formie.

Kiedy więc Bułgakow wspomina o ideale „religijno-estetycznym”, ma na myśli odwołanie do rzeczywistości Boga jako Najwyższego Piękną, które jest wolne od wszelkich kategoryzacji. Etyka jest więc dla tego teologa jedynie zbiorem reguł, niezwykle ważnych, ale ograniczonych do doczesnego życia, w którym pełnią one funkcję przewodnika, ale nigdy nie determinują duchowej drogi i nie wskazują właściwie niczego, co kryje się tam, gdzie ona prowadzi. Wedle prawosławnych koncepcji, idea Piękną „zbawia świat”, jak twierdził Dostojewski, to znaczy przenosi go w inny wymiar, natomiast etyka właściwie zawsze pozostaje systemem, który wiąże się jak najbardziej z „tym światem”, jedynie podprowadzając do transcendencji.

Spróbujmy prawosławną koncepcję zestawić z systemem Sørensa Kierkegarda<sup>17</sup>. W przekonaniu tego filozofa można wyróżnić w życiu człowieka trzy etapy. Pierwszy etap – estetyczny, oznacza w tym przypadku po prostu życie, całokształt zmysłowych doznań, które otaczają człowieka, co jest bliskie Heideggerowskiej idei „się”. Kierkegaardowskie pojmowanie estetyki jest oczywiście dalekie od tradycyjnego rozumienia tego pojęcia, ale dobrze wskazuje na oddalenie estetyki od transcendencji, co w świecie kultury zachodniej nie jest przypadkiem odosobnionym. Myślenie o Bogu w kategoriach piękna było wprawdzie na Zachodzie dosyć powszechne w średniowieczu, a także obecne jeszcze w renesansie, ale w epokach późniejszych ta tendencja nie zyskała nigdy licznych przedstawicieli. Drugim etapem, według Kierkegarda, jest etap etyczny, w którym człowiek kieruje się zasadami moralnymi, szukając dobra jako najważniejszego celu egzystencji. Etap trzeci – religijny – cechuje jednak swoiste zawieszenie etyki, które, zdaniem duńskiego filozofa, możliwe jest dzięki temu, że Bóg wykracza ponad etykę, a człowiek poszukujący Jego najwyższej rzeczywistości, pragnący dotknąć *sacrum*, także musi wykroczyć poza ustalone normy, choćby najlepsze. Kierkegaard nie pisze jednak o zniesieniu etyki, tylko jej teleologicznym zawieszeniu, i to wyłącznie w odniesieniu do kogoś, komu ten najwyższy etap faktycznie udało się osiągnąć.

---

<sup>16</sup> Wedle jednej ze znanych baśni rosyjskich na początku Bóg kazał pilnować rajskiego ogrodu ślepemu i bezrękiemu, *O Noe sprawiedliwym* [w:] *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu. Z legend i podań dawnej Rusi*, opr. i przeł. R. Łużny, Warszawa 1988, s. 201–206; por. też T. Śpi-dlik, *op.cit.*, s. 18–30.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972.

Wedle koncepcji prawosławnych, droga chrześcijanina zaczyna się od etapu etycznego, który oznacza maksymalną koncentrację na rygorystycznym przestrzeganiu surowych reguł. Właściwym jego celem jest nie tyle czynienie dobra innym czy godne życie, ile uwolnienie się od ułudy tego świata, co wielokrotnie zostało podkreślone przez autorów monastycznego kręgu. Na drugim etapie podobny wysiłek ascetyczny zostaje zastosowany do intelligibilnego wymiaru bytu, aby na trzecim, najwyższym, człowiek mógł dotrzeć do zjednoczenia z samym Pięknem, w Nim się pogрузić i nieustannie Go doświadczać, a jest nim w rozumieniu Ojców wschodniego Kościoła sam Bóg. Człowiek, któremu udało się dotknąć tej tajemnicy, staje się przebóstwiony, zaczynają w nim działać niestworzone Energie boskie. Zwłaszcza późniejsi Ojcowie powtarzali, że tak przemieniony człowiek może powrócić do opuszczonego świata i do ludzi, ale od tej pory jego czyny są nie tyle etyczne, ile charyzmatyczne – przynależą już do innego porządku i jako takie nie mogą być rozpatrywane w kategoriach powszedniej moralności. Widziana w takim kontekście kategoria piękna stała się więc nadrzędna w prawosławnej aksjologii. Niemniej koncepcja piękna rozpatrywana w odniesieniu do etyki pozostaje pojęciem niejasnym i bardzo abstrakcyjnym. Stan ten zmienia się dopiero, kiedy przełożymy koncepcję prawosławnego piękna na konkretny język postulatów życia monastycznego.

Zwróćmy uwagę, że samo pojęcie *ethike* początkowo pojawia się w bardzo znamienym kontekście, jakim jest określenie początku mistycznej drogi zjednoczenia z Bogiem w ujęciu Orygenesza oraz idącego jego śladem Grzegorza z Nyssy<sup>18</sup>. Ewagriusz Pontyjski w swoim podziale nazywa natomiast ten etap *praktike*. Od razu należy podkreślić, że tak rozumiana etyka jest przede wszystkim kategorią ascetyczną i fakt ten ma swoje daleko idące konsekwencje. We wszystkich opisanych systemach etap etyczny stanowi rodzaj oczyszczenia i przygotowania. Autorzy przywiązują do niego wagę tylko o tyle, o ile prowadzi on do dalszego rozwoju duchowego człowieka i nigdy nie jest on celem samym w sobie. Co więcej, opisywana przez starożytnych mistyków etyka jest zawsze systemem indywidualnych ćwiczeń, można by rzec – kształtowania religijnej osobowości zdolnej do osiągania coraz bardziej subtelnych doświadczeń religijnych.

Orygenes poświęca etapowi etycznemu stosunkowo niewiele miejsca, uważając jak się zdaje, iż intensywne praktykowanie tej ascetycznej inicjacji jest czymś zupełnie naturalnym w chrześcijańskim powołaniu i nie warto poświęcać mu zbyt wiele uwagi. Zupełnie inaczej rzecz całą traktuje Ewagriusz, który jako mnich zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że walka z namiętnościami może zająć człowiekowi nawet całe życie. Dziełom tego wybitnego mistrza starożytnej ascezy i mistyki zawdzięczamy nie tylko pierwszy systematyczny opis namiętności, ale i niezwykle skrupulatne wskazówki, jak z nimi walczyć. Grzegorz dodaje do tego jeszcze pogłębioną symboliczną interpretację mistyczną i

---

<sup>18</sup> Zwięzły opis tego etapu u pisarzy wczesnochrześcijańskich daje A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 79 i n. (Orygenes), 109 i n. (Grzegorz z Nyssy), 130–134 (Ewagriusz Pontyjski).

liturgiczną<sup>19</sup>, z kolei w jego niezwykle mistycznej interpretacji teologicznych kategorii etap etyczny stanowi przygotowanie do etapu poszukiwania Boga. Dopiero ten etap jest całkowicie apofatyczny, jest też początkiem wielkiej inicjacji człowieka, która umożliwi mu pokonanie drogi w Nieznane.

Z wymienionych trzech autorów jedynie Ewagriusz był mnichem. Orygenes prowadził własną szkołę i skryptorium, Grzegorz otrzymał godność biskupa Nyssy. Dla żadnego z tych teologów kwestia etyki ujmowanej w sensie zachowań społecznych nie stanowiła wiodącej tematyki. Zachowanie wobec drugiego człowieka, postawy społeczne w żadnym z opisanych przypadków nie stanowią głównego wątku rozważań, co więcej, trudno je spotkać nawet na marginesach i w dopowiedzeniach. Etyka w tych starożytnych systemach oznacza przede wszystkim nie tyle umiejętność bycia z innymi, ile umiejętność pozostania z samym sobą, po to aby następnie przeżyć spotkanie z Bogiem, które wymaga doświadczenia samotności. Dlatego podstawowym problemem tak rozumianej etyki nie jest postawa wobec drugiego człowieka, ale wobec samego siebie i Boga. Wobec samego siebie, ponieważ odnosi się to do ważnego i w chrześcijaństwie wezwania, aby „poznać samego siebie”, a wobec Boga, ponieważ tylko On tak naprawdę jest rzeczywistością, która interesuje starożytnych mistyków. W ten sposób rozumiana etyka leży też jeszcze po stronie katechetycznej teologii. Ponadto trzeba pamiętać, że ogromna literatura odnosząca się do opisu i rozpoznania namietności, a także walki z nimi nie była nigdy uważana za cel sam w sobie. Co więcej, autorom monastycznym nie chodziło nawet o stworzenie jakiegoś modelu doskonałego człowieka, który byłby od nich wolny, ale o wskazanie perspektywy przeobróżenia, które w świetle prawosławnej teologii pozostaje ostatecznym celem człowieka. Taki sposób widzenia świata wynika w dużej mierze z charakteru antycznej scholastyki, jaka we wschodnim chrześcijaństwie odgrywała bardzo istotną rolę, ale była też właściwa platonicznemu teologowi chrześcijańskiemu na Zachodzie<sup>20</sup>.

Fakt, że korzenie prawosławnej etyki tkwią w starożytnym monastycyzmie, okazał się niezwykle istotną determinantą jej późniejszej formy. Wiąże się to przede wszystkim z ascetycznym maksymalizmem mnichów, jaki na wiele wieków zdominował prawosławną wizję świętości. O ile w chrześcijaństwie zachodnim Ojcowie Pustyni pozostali żywym, ale i niedoścignionym wzorcem, o tyle świat prawosławia w ciągu wieków swojej tradycji utrwalił przekonanie, że tylko taki właśnie heroiczny i bezkompromisowy wymiar świętości jest autentycznym i jedynym wzorcem chrześcijańskiego postępowania. Ideał świętego mnicha pełnił ważną funkcję już w świecie bizantyńskim, co ma związek z ogromną popularnością mistyki. Z licznych przekazów wiemy, że od późnej starożytności mnisi cieszyli się niekwestionowaną estymą. W związku z tą po-

---

<sup>19</sup> Szczegółowy opis teologii mistycznej i wszystkich jej etapów u Grzegorza z Nyssy zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953.

<sup>20</sup> Dla porównania zob. doktrynę Jana Szkota Eriugeny, w której etyka (rozumiana jako egzegeza moralna) i historia są dyscyplinami opisującymi najniższe części świata, por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 195–197.



pularnością Peter Brown nazwał ich nawet, choć nie bez pewnej przesady, „gwiazdoram” tamtej epoki<sup>21</sup>, zwracając uwagę na wielkie zainteresowanie przeciętnych ludzi ich zaangażowaniem w duchowe praktyki, a także często skrajnymi formami ascezy. W kontekście monastycznym inny wydźwięk zyskuje wspomniany już wyżej postulat naśladowania Chrystusa, który w prawosławiu będzie przede wszystkim wiązał się z maksymalizmem realizacji ascetycznego powołania. Mnisi odgrywali także wiodącą rolę w prawosławiu rosyjskim, a często skrajne formy ich ascetycznego życia z pewnością należy odczytywać jako wierność wcześniejszym, tradycyjnym ideałom.

Właściwie jedynym autorem traktatów etycznych w omawianym kręgu był Symeon Nowy Teolog, wielki bizantyński mnich i mistyk<sup>22</sup>. Czytając jego dzieło, rzuca się przede wszystkim w oczy dominujący kontekst monastyczny, bez którego dzieło to nie mogłoby powstać. Symeon dobrze zdawał sobie sprawę ze specyficznego konfliktu, który wynika z opozycji życia kontemplacyjnego i czynnego. Był też przekonany, że ostatecznym celem człowieka jest doświadczenie mistyczne, które przewyższa warunki tego świata. Z tego też względu o etyce pisał w kategoriach psychologii i pedagogicznego wprowadzenia do właściwego, tak jak je rozumiał, życia. Symeon podkreślał rolę samotności, którą interpretował nie jako ucieczkę od świata, ale swoisty rodzaj aktywności, jakiej uczą święci (bizantyński autor wymienił w tym miejscu św. Teklę i apostołów). W całym dziele znajdujemy sporo uwag dotyczących upadku Adama, a przede wszystkim kwestii poznania i doświadczenia, które z pewnością należały do głównych zainteresowań tego mistrza prawosławnej duchowości. Jest to tematyka, która wnosi wiele nowego do wykładu doktryny Symeona, nie jest ona natomiast opracowaniem etyki *sensu stricto*.

Opisując sposoby walki z własną słabością i metody jej przekraczania, autorzy monastyczni nie tworzyli jednak ani w chrześcijaństwie greckim, ani słowiańskim świata samego dla siebie, wyłączonego z szerokiego nurtu życia społeczno-politycznego. W Kościele prawosławnym bardzo często biskupa wybierano spośród mnichów, którzy w powszechnej opinii cieszyli się znacznie większym poważaniem niż kler świecki. Tym samym wysoka hierarchia Kościoła często przemawiała językiem surowej ascezy i stawiała bardzo wysokie wymagania swoim wiernym. W prawosławiu wezwanie biskupa, aby każdy dążył do tego, by żyć jak mnich, nie było niczym rzadkim<sup>23</sup>. Teofan Rekluz, jeden z największych teologów moralnych XIX wieku w Rosji, napisał wszystkie swoje dzieła w stylu Ojców Pustyni, podkreślając znaczenie życia wielkich mnichów i pustelników, którzy byli jego zdaniem najdoskonalszymi apostołami. Książki Teofana stanowią niezwykle drobiazgowy poradnik życia duchowego, bardzo piękny i głęboki, a jednocześnie stawiający niejednokrotnie niesłyszane trudne, prawdziwie „monastyczne” zadania swoim czytelnikom. Warto podkreślić, że ascetyczne nakazy zarówno Teofana, jak i wielu innych

<sup>21</sup> P. Brown, *Świat późnego antyku*, przeł. A. Podzielna, Warszawa 1991, s. 125.

<sup>22</sup> Symeon le Nouveau Theologien, *Traites theologiques et ethiques*, przeł. J. Darrouzes [w:] Sources Chretiennes 122, t. 1–2, Paris 1966–1967, *passim*.

<sup>23</sup> Por. ks. W. Hryniewicz, *op.cit.*, s. 146–149.

mistrzów życia duchowego spotykały się z autentycznym odzwierciedleniem społecznym. Surowa reguła życia anonimowego Pielgrzyma opisującego codzienną praktykę modlitwy Jezusowej jest tego znamienym przykładem<sup>24</sup>. Z pewnością jednak w nauczaniu biskupów wywodzących się z klasztorów znajdziemy stosunkowo niewiele, i to lakonicznych wskazówek, dotyczących zwyczajnego życia i dnia powszedniego świeckich<sup>25</sup>.

Można by w takiej sytuacji oczekiwać, że ten brak zostanie wypełniony w jakiś inny sposób, jednakże wydaje się, że model indywidualistycznej etyki został w prawosławiu w niekwestionowany sposób przyjęty jako wiodący. Takie podejście zyskało swoiste przełożenie na przykład w tekście słynnego *Domostroju* pochodzącego z XVI wieku<sup>26</sup>. Zgodnie z jego wykładnią każda czynność, nawet tak, jak mogłoby się wydawać, banalna i prosta, jak chociażby kieszonienie ogórków, ma swój święty wymiar. Jednak pod warunkiem, że owa czynność pozostaje w relacji z przestrzenią rosyjskiej ziemi, której świętość jest już w tym przypadku niekwestionowana. Cała organizacja Kościoła i społeczeństwa, normy obyczajowe i obowiązujące prawa zostają też tej relacji podporządkowane, a jednocześnie mają służyć jej umocnieniu. Jednym z najdobitniej podkreślonych elementów ustalających tę wizję jest władza ojcowska, która stanowi odzwierciedlenie potęgi i władzy cara.

W *Domostroju* pojawia się jednak zapowiedź znamienego rozziwienia, jaki odegra istotną rolę w późniejszych dziejach Rosji – tekst odnosi się bowiem do czynności całkiem zwyczajnych, które zostały zestawione z rodzącą się właśnie ideą wielkiej Rosji. Tym samym podejście indywidualistyczne spotkało się z ujęciem mocarstwowym. Z jednej strony mamy przedstawionego wyizolowanego człowieka, z drugiej ideę wielkiego mocarstwa, przy czym wyraźnie brak w tym przypadku zdecydowanej i określonej wizji społeczeństwa i jego organizacji. W pewnym sensie nie powstanie ona i w późniejszym czasie. Jako przykład skrajnie indywidualistycznego podejścia odniesionego do imperialnej makroskali może tutaj służyć system wymyślony przez Mikołaja Gogola, który z jednej strony pisze o wielkim powołaniu cara oraz nadrzędnym znaczeniu Ro-

---

<sup>24</sup> Znamienna może być tu rozmowa Pielgrzyma z Księdzem na temat charakteru powołania do życia wśród ludzi i życia samotniczego. Pielgrzym podkreśla w niej świętość i nadrzędność tego drugiego, co widoczne jest nawet w opisie małżeństwa, które wypełnione licznymi modlitwami, lekturą Pisma i postami ma toczyć się niczym wedle surowej reguły monastycznej, *Opowieści pielgrzyma*, przeł. A. Wojnowski, Poznań 2000, s. 56, 67–68; zob. też koncepcję prywatnej reguły, św. Teofan Rekluz, *op.cit.*, s. 243.

<sup>25</sup> Przykładem może być w tym miejscu postać biskupa Cyryla Turowskiego, w którego pismach znajdujemy stosunkowo niewiele pouczeń moralnych, co podkreśla G.P. Fedotov, *Russian Religious Mind. Kievan Christianity*, Cambridge 1946, s. 69–72, 80; tak radykalnej ocenie nauczania tego biskupa sprzeciwia się W. Hryniewicz, *op.cit.*, s. 149–152, jednakże przytaczane przez tego autora cytaty nauk Cyryla potwierdzają raczej ogólny niemoralistyczny ton jego wskazówek.

<sup>26</sup> Szerzej problematykę *Domostroju* omawia H. Kowalska, *Domostroj – Boży świat człowieka* [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, red. L. Suchanek, Kraków 1998, s. 9–28; por. także E. Przybył, *Religia niezorganizowana a kształt dziejów (na przykładzie prawosławia na Rusi i w państwie moskiewskim)* [w:] „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1 (175), s. 126–127.

sji (którą nazywa monasterem!), a z drugiej wikła się w udzielanie skrupulatnych porad na przykład gospodyniom domowym<sup>27</sup>.

Jako jeden z nielicznych, Bierdiajew stara się odnaleźć elementy łączące sferę społeczną z wymiarem transcendencji:

„Ostateczne cele życia człowieka nie są społeczne, ale duchowe. Z drugiej strony fałszywe jest też rozdzielanie aktu indywidualno-moralnego i aktu społeczno-moralnego. Nie można być człowiekiem moralnym i dobrym chrześcijaninem w życiu osobistym oraz amoralnym i okrutnym wyzyskiwaczem w życiu społecznym będąc reprezentantem władzy, właścicielem przedsiębiorstwa, głową rodziny (...) Jedynie nowa świadomość chrześcijaństwa nie tylko jako religii osobistego zbawienia, ale także przemienienia społecznego i kosmicznego, to znaczy umocnienie w świadomości chrześcijańskiej mesjanizmu i prorocstwa, może doprowadzić do rozwiązania bolesnego problemu relacji człowieka i społeczeństwa”<sup>28</sup>.

Bierdiajew przyznaje więc, że społeczne znaczenie moralności jest nie do zastąpienia. Jednakże podkreśla też, że jedynym rozwiązaniem pojawiających się tu konfliktów i niesprawiedliwości jest odwołanie się do eschatologicznej nadziei, ponieważ w obecnym świecie nie da się na te wszystkie bolączki znaleźć odpowiedniego lekarstwa.

W tym miejscu dotykamy bardzo istotnego problemu dla zrozumienia prawosławnego świata. Jest on związany ze swoistą przewagą symboliki świętej przestrzeni nad rozumieniem świętego czasu. Nie oznacza to bynajmniej, że w prawosławiu zanikła idea świętej historii. Można by natomiast rzec, że stało się wręcz przeciwnie – doświadczenie czasu w tej religii jest tak skondensowane i intensywne, że trudno go porównać z innymi denominacjami chrześcijaństwa. Wynika to z koncepcji eschatologicznych, które były mocno obecne już w świecie bizantyńskim, jednakże w Rosji zyskują one znaczenie zupełnie wyjątkowe. Pojawiają się one bowiem jako element konstytutywny u początków chrześcijaństwa na Rusi, a prawosławie słowiańskie od progu nowożytności zostało przez nie wprost zdominowane<sup>29</sup>.

Z punktu widzenia rozwoju koncepcji etycznych musiało to mieć znaczenie zasadnicze. Nieustanne doświadczenie apokalipsy oznacza życie w zupełnie specyficznych i niesprzyjających warunkach, które wymuszają niekonwencjonalne zachowania i decyzje w stopniu znacznie większym niż w warunkach „normalnego” przepływu czasu. Spełnienie Apokalipsy nie ma także nic wspólnego z powszedniością, nie jest oczywiste ani zgodne z zasadami racjonalnego

<sup>27</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 151–156.

<sup>28</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i Królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 33.

<sup>29</sup> Na temat koncepcji eschatologicznych i tendencji apokaliptycznych na Rusi i Rosji por.: G.P. Fedotov, *op.cit.*; R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej* [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988; E. Przybył, *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Kraków 1999; T. Špidlik, *op.cit.*, s. 266–278; L. Suchanek, *Thanatos i eschatologia. Z obserwacji nad poezją baroku rosyjskiego* [w:] *Rocznik Komisji Historyczno-Literackiej*, Kraków 1974, t. 12; I. Trzcńska, *Słowiańska Apokalipsa* [w:] *Słowianie w Europie. Historia, język, kultura*, Kraków 2004, s. 223–233.

przewidywania. W każdej chwili przerasta ono człowieka i wymaga od niego nieustannego balansowania na krawędzi wyborów podejmowanych w obliczu objawiającej się ostateczności. Apokalipsa nadaje w Rosji inny wymiar codziennej rzeczywistości, co powoduje znamienne polaryzację, dzieląc wewnętrznie każde zjawisko tak, by uwypuklić głębokie rozdarcie całej struktury świata. Jest to widoczne zwłaszcza w odniesieniu do najistotniejszych elementów rosyjskiego życia.

Jedyną ocaloną świętością stała się sama Ruś. Sama Rosja jest przecież „święta” i „wielka”. Wyraziste tendencje mesjanistyczne możemy odnaleźć u wielu myślicieli tego kręgu, chociaż, paradoksalnie, życie w sferze tego typu *sacrum* aż nazbyt często graniczy z doświadczeniem piekła. Zapewne też z tego względu istotnym elementem kultury rosyjskiej stawała się utopia, widziana jako doskonały model życia społecznego, pomimo wszystko możliwy do urzeczywistnienia w niszczących warunkach tego świata.

Na powyższe sprzeczności i przeciwieństwa nakłada się może największa ambiwalencja tkwiąca w samej idei caratu. Wydaje się, że tak istotna w metafizyce wczesnochrześcijańskiej, a potem bizantyńskiej zasada hierarchiczności, w historii Rosji odzwierciedliła się przede wszystkim w koncepcji hierarchii społecznej. Już u samego zarania chrześcijaństwa Rusi Kijowskiej pojawia się charakterystyczny dla prawosławnego świata problem świętych władców. Para Olgi i Włodzimierza odpowiadająca Helenie i Konstantynowi zyskała tutaj rytm przeciwwagę w kulcie świętych książąt, którzy zginęli męczeńską śmiercią (*strastotierpcy*). Najbardziej znani byli zamordowani przez brata Borys i Gleb<sup>30</sup>. W czasie niewoli mongolskiej pojawia się cała grupa świętych książąt, którzy wybrali haniebną i okrutną śmierć z ręki najeźdźców i stali się swoistą ofiarą poniesioną dla swojego ludu. Fiedotow podkreśla niezwykłą wagę męczeństwa i ofiary, co wyrażało się w tym, że Kościół kanonizował świętych kniaziów bez względu na prezentowane przez nich poglądy polityczne i działalność<sup>31</sup>. Wraz z pojawieniem się niepodległego państwa moskiewskiego pojawia się jednak nowy model władcy, znacznie bardziej świecki, a jednocześnie mający znacznie większy wpływ na kształt prawosławnej Cerkwi.

Car postrzegany był jako jednostka niezwykła i wybrana przez samego Boga, łącząca w swoim ręku wszelkie możliwości władzy<sup>32</sup>. Im bardziej potrafił on zwiększyć potęgę Rosji, tym jego moc uznawana była za większą, a wszelkie jego decyzje pozostawały niekwestionowane. Jednocześnie car w rosyjskiej nowożytności był nieraz uznawany za antychrysta, który niszczy cerkiew i nie zważa na dobro swoich podwładnych. To nie przeszkadzało jednak widzieć w nim szczególnego Pomazańca, którego nadzwyczajne moce podtrzymują Rosję, a władza jest w zasadzie bezgraniczna. Cara zaczęto postrzegać

---

<sup>30</sup> G. Fiedotow, *Święci Rusi*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 19–31; I. Lis, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV wieku)*, Kraków 2004, s. 148–152.

<sup>31</sup> G. Fiedotow, *op.cit.*, s. 77–90.

<sup>32</sup> Na temat idei caratu por. B. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji władzy monarchy w Rosji*, Warszawa 1992.

jako żywy obraz Boga<sup>33</sup>, a Gogol sądził, że jest on „męczennikiem miłosierdzia”<sup>34</sup>. Nietrudno zauważyć, że tych skrajności nie da się w prosty sposób pogodzić. Pozostaje też faktem, że w ocenie znaczenia osoby cara zawsze przeważała wiernopoddająca fascynacja jego rolą w odniesieniu zarówno do tego, jak i tamtego świata. Tę niezwykłą i w dużej mierze nadprzyrodzoną funkcję cara przejmują także państwo, które jako chrześcijańskie ma za zadanie zmieniać świat i pomagać ludziom w głębokiej transformacji<sup>35</sup>. Jednakże i w tej koncepcji dziejowej uwidacznia się swoista ambiwalencja, gdyż w parze z przekonaniem o doniosłej i mesjańskiej roli narodu idzie niezwykle fatalizm i zwątpienie w sensowność procesów historycznych, a także wspomniana skłonność do konstruowania społecznych utopii<sup>36</sup>. W tym kontekście nieobliczalność cara stawała się cechą pozytywną, a nawet pożądaną, gdyż tylko człowiek, który umiałby zachować się w sposób niekonwencjonalny, zdołałby zapanować nad apokaliptycznym żywiołem chaosu i historii.

Dualizm czasów Apokalipsy w rosyjskim wydaniu jest do tego stopnia radykalny, że, jak się wydaje, jego ciemna strona, ta związana z doczesnością, musi ulec zagładzie, aby mógł się spełnić w eschatologicznej rzeczywistości „jasny” wymiar *sacrum*. Ten punkt widzenia podtrzymuje także Bierdiajew w swoim „doświadczeniu etyki paradoksalnej”, kiedy ubolewa, że nastąpił podział na dobro i zło, ale kiedy to już nastąpiło, należy czynić dobro wśród otaczającego ze wsząd zła, gdyż w ostatecznym rozrachunku poznanie dobra, ale także i zła, jest dobre<sup>37</sup>. Etyka odnosi się więc do doświadczenia rozdartego świata, który tak często okazuje się piekłem, a mimo to, według Bierdiajewa, z perspektywy wieczności bolesne doświadczenia okażą się ważne i istotne.

Wobec tak rozumianego procesu dziejowego zachowanie człowieka przybiera specyficzny charakter, niejako wymuszony przez panujące warunki. Jed-

<sup>33</sup> B. Uspieński, *Teologia staroruska: problem doświadczenia zmysłowego i duchowego (wyobrażenia o raju w pol. XIV wieku)* [w:] *idem, Religia i semiotyka*, przeł. B. Żylko, Gdańsk 2001, s. 31, a zwłaszcza przyp. 34, s. 120. Już w teologii staroruskiej pojawia się także przekonanie, że możliwym i władcom łatwiej jest zdobyć zbawienie ze względu na ich uprzywilejowaną pozycję społeczną: „Chrystus bowiem stał się dobrą i słuszną drogą dla władców świata i wszystkich wielmożów, którą usławszy jałmużną i dobrocią, z łatwością wchodzi do Królestwa niebieskiego. Łamiący zaś gałązki z drzew – to ludzie pospoliccy i grzesznicy, którzy przychodzą do Boga wyrównując swą drogę skruszonym sercem i pokorą duszy oraz postem i modlitwą”, cyt. za W. Hryniewicz, *op.cit.*, s. 152.

<sup>34</sup> P. Evdokimov, *op.cit.*, s. 154.

<sup>35</sup> Por.: „(...) ostatecznym celem państwa chrześcijańskiego w stosunku do przestępców jest uzdrowienie moralne ich samych, tzn. coś, w czego osiągnięciu państwo może tylko służyć Kościołowi (...). Służy ono Kościołowi, wprowadzając w stosunki międzynarodowe zasadę chrześcijańskiej solidarności w miejsce współzawodnictwa i wrogości; służy Kościołowi przynosząc chrześcijańską kulturę barbarzyńskim i dzikim ludom, godząc dumnych, rozbijając grabieżców, pomagając uciśnionym. Od Kościoła otrzymuje państwo najwyższy cel i sens swojej działalności”, W. Sołowjow, *op.cit.*, s. 116.

<sup>36</sup> Por. E. Przybył, *Elementy utopijne w ideologiczno-religijnej koncepcji państwa moskiewskiego* [w:] *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Warszawa 1997, s. 41–50.

<sup>37</sup> *O etyce paradoksalnej* zob. N. Berdiaev, *La destination de l'homme*, Paris 1935; T. Špidlik, *op.cit.*, s. 307; M. Łoski, *op.cit.*, s. 269–270.

ną z głównych cech tego zachowania jest przyjmowanie postaw skrajnych, stanowiących w powszechnym mniemaniu najlepszą odpowiedź na drastyczny charakter wydarzeń dziejowych. Z całą pewnością najlepszym przykładem takiej ambiwalencji byli jurodiwi<sup>38</sup>. Jurodiwi nie byli mnichami i nie należeli do kleru. Wywodzili się spośród ludzi świeckich, będąc zresztą typem świętości specyficznym dla wielkich miast i, jak się wydaje, reprezentowali przede wszystkim rozterki związane z kondycją stanu mieszczańskiego. Pierwsi przedstawiciele tego ruchu pojawiają się w XIV wieku, a ostatnia fala tych rosyjskich świętych przychodzi w XVII wieku. Bardzo trudno powiedzieć, kim był tak naprawdę jurodiwyj, ponieważ nie ma w tym przypadku jakiegoś określonego modelu zachowań czy religijnej praktyki. Istotnym i jedynym wyróżnikiem pozostaje natomiast bulwersujące i nieokiełznane szaleństwo, które miało, ich zdaniem, wskazywać na zapomnianą przez ogół i zlekceważoną Rzeczywistość Boga. Jurodiwi jadalili mięso w największe posty, chadzali do domów publicznych, wynosili różne dobra ze sklepów, ubierali się w łachmany albo biegali nago, żyli wbrew i na przekór naturze. Należeli do nielicznych, którzy, przynajmniej w hagiograficznej legendzie, nie lękali się cara. Byli chyba najbardziej antyspołecznym typem świętości, jaki pojawił się w całym chrześcijaństwie. Ich zachowanie stanowiło bowiem kpinę nie tylko z wybujałych aspiracji najwyższej władzy, ale przede wszystkim z zasad moralności uznanych powszechnie za właściwe i dobre.

Czy jednak można uznać ruch jurodiwych za głęboko nieetyczny? Z punktu widzenia norm cywilizacji zachodniej z pewnością tak, z punktu widzenia rosyjskiego prawosławia zresztą też. Niemniej obie te postawy znaczą w obydwu przypadkach coś zupełnie innego. Zachodni obserwator dostrzeże w zachowaniu jurodiwych przede wszystkim cechy niezrozumiałe i aspołeczne. Tymczasem Rosjanin podkreśli, że jurodiwyj wskazuje na taki wymiar istnienia, który nieskończenie przerasta także najbardziej „właściwe” i „etyczne” zasady współistnienia ustanowione z punktu widzenia tego świata. Tym samym jurodiwyj pozostaje świętym czasów apokalipsy – świętym dziwacznym, któremu brak jednoznaczności i który może funkcjonować jedynie w czasach i społeczeństwach, w których rzeczywistość końca dziejów staje się wręcz namacalna.

Święty jurodiwyj jest przede wszystkim wolny, pozostaje niezależny wobec wszystkiego, co zwykło się kojarzyć z układem społecznym i rygorem obyczajowym. Postulat wolności stanowi niezwykle istotny element w całym rosyjskim systemie aksjologicznym. Bierdiajew ujmując to w następujący sposób:

„Grecy głosili konieczność dobra, »rozumowość« dobra. Rozumieli dobro jako rozumową konieczność, jako wynik zwycięstwa rozumu (...), w dobru istnieje prawidłość, działają nieodparte argumenty dla rozumu. Przeciwnie mu zasady są przypadkowe i nieracjonalne. Greckie rozumienie dobra nie wiązało się z wolno-

<sup>38</sup> J. Kowalewski, *Jurodstwo o Christie i Christa radi jurodiwyje wostocnoj i russkoj Cerkwi. Istoriceskij oczerk i žytija sich podwiżnikow blagocestija*, Moskwa 1895; A.M. Panczenko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*, przeł. B. Żyłko [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 101–157; C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000.

ścią. Autentyczne pojęcie dobra w filozofii greckiej, nawet na szczytach jej rozwoju, nigdy nie znalazło swego wyrazu. Natomiast chrześcijaństwo głosi wolność dobra. Głosi, że dobro jest owocem wolności ducha, że tylko takie dobro, które jest owocem wolności ducha, ma autentyczną wartość i jest autentycznym dobrem<sup>39</sup>.

Powyższy cytat stanowi oczywiście bardzo kontrowersyjną interpretację greckiej koncepcji dobra. Przypomnijmy, że Dobro w całym systemie idei Platona jest uznane za najistotniejsze w hierarchii idei. Stąd też wynika jego „konieczność” – bez idei dobra świat po prostu nie istnieje, jej obecność w świecie zmysłowym stanowi więc warunek istnienia tego ostatniego. Dobro stanowi też ostateczny cel, na który wskazuje Platońska filozofia. Wedle Bierdiajewa, a także zarysowanej wcześniej tradycji jurodiwych tak rozumiana konieczność nie istnieje. Po pierwsze dlatego, że dobro ma w tym przypadku inne znaczenie. Jest efektem wolności, która przejawia się, jak chce i kiedy chce. Dobro nie może też w żaden sposób „determinować” świata, a więc narzucać mu własnych reguł i praw. Dobro wydarza się niejako „obok” świata. Stanowi też najbardziej nieuchwytną i apofatyczną wartość (podobnie jak w starożytności Piękno), która w związku z tym, jeżeli już się przejawia, może, a nawet musi sprawiać wrażenie dziwacznej i obcej, musi wstrząsać i stanowić zaprzeczenie „typowej” moralności.

Co istotne, tak pojmowana idea dobra jest nie tylko podkreśleniem wolności człowieka, ale przede wszystkim wolności Boga. Włodzimierz Łoski kończy swoją książkę poświęconą prawosławnej teologii mistycznej obszernym fragmentem pochodzącym z homilii paschalnej Jana Chryzostoma, cytowanej w dorocznej liturgii wielkanocnej<sup>40</sup>. Autor homilii we wprowadzeniu do tajemnicy Zmartwychwstania parafrazuje tekst przypowieści Chrystusa o robotnikach w winnicy. Chrystus naucza w niej, że wszyscy wynajęci do pracy, bez względu na to, o jakiej porze pojawili się w winnicy, otrzymają taką samą nagrodę. Fakt ten podkreśla także mocno Chryzostom. Według tej egzegezy, Bóg w czasach ostatecznych postępuje z pewnością wbrew powszechnie przyjętej etyce i logice, a Jego wyroki są niezrozumiałe i szokujące. Tak w każdym razie muszą odbierać ten fakt „sprawiedliwi” i „etyczni” tego świata.

Wszystkie opisane wyżej wątki pojawiały się wprawdzie już w myśli bizantyńskiej, jednakże dopiero w rosyjskim prawosławiu i związanej z nim kulturze zaczęły odgrywać istotną rolę. Koncepcja rosyjskiej etyki prawosławnej jest naznaczona eschatologicznym oczekiwaniem, dlatego też stanowi system przynależący jeszcze do ram „tego świata”, którego przekroczenie stanowi podstawę zbawienia. Prawosławni zdają się szukać nie tyle rygorystycznych wzorców etycznego postępowania, ile doświadczenia niczym nieskrępowanej wolności. W tym kontekście właściwie wszystko może przynależeć do etyki, gdyż najdrobniejszy szczegół w postępowaniu najzwyczajszego człowieka może nabrać uniwersalnego znaczenia. Z drugiej strony, świat obserwowany z perspektywy apokaliptycznej wykracza w całości poza ramy etyczne i jako taki staje się obrazem Rzeczywistości, która w kategoriach doczesnych nie daje się ujawnić.

<sup>39</sup> M. Bierdiajew, *Sens historii*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 75.

<sup>40</sup> W. Łoski, *op.cit.*, s. 222–223.

